

Im Gespräch: der Mensch

Ein interdisziplinärer Dialog

Joseph Möller zum 65. Geburtstag

Herausgegeben von Heribert Gauly, Maria Schulte,
Hans Peter Balmer, Siegfried Dangelmayr

Mit Beiträgen von

Alfons Auer, Hans Peter Balmer,

Friedrich Bollnow, Thomas Broch, Bernhard Casper,

Siegfried Dangelmayr, Heinrich Fries, Gerhard Funke, Heribert Gauly,

Wolfgang Gramer, Alois Halder, Hans Heimann, Rudolf Kilian,

Helmut Kohlenberger, Helmut Koopmann, Hans Krämer,

Herbert Leroy, Fritz Rauh, Richard Schaeffler, Maria Schulte,

Johannes Schwartländer, Max Seckler,

Ulrich Siegele, Josef Simon, Ernst Steinhart und Peter Stockmeier

Patmos Verlag

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Im Gespräch: der Mensch: e. interdisziplinärer Dialog / hrsg. von Heribert Gauly . . . –
1. Aufl. – Düsseldorf: Patmos Verlag 1981.

ISBN 3-491-77234-6

NE: Gauly, Heribert [Hrsg.]; Auer, Alfons [Mitverf.]

© 1981 Patmos Verlag Düsseldorf

Alle Rechte vorbehalten

1. Auflage 1981

Umschlaggestaltung: Ralf Rudolph, Lintorf

Satz: Computersatz Bonn GmbH, Bonn

Druck und Binden: Bercker GmbH, Kevêlaer

ISBN 3-491-77234-6

Praxis der Freiheit

Ohne unsern wahren Platz zu kennen,
handeln wir aus wirklichem Bezug.

Rainer Maria Rilke

Mit dem Leitwort von der Praxis der Freiheit soll in phänomenologisch-hermeneutischer Weise eine Zentralperspektive eröffnet werden. Von einer transzendenten Idee der Freiheit ist nicht auszugehen, um darauf ein praktisches Konzept zu gründen; läßt sich doch Freiheit keineswegs im voraus spekulativ entfalten und systematisch kategorisieren, um alsdann von ihr Gebrauch machen zu können. Dem Versuch, ein Gesetz für die Freiheit zu erheben, ist ebenso entschieden entgegenzutreten; selbst dem Recht, wie hoch auch immer zu schätzen, kann nur sehr bedingt dieser Rang zuerkannt werden. Die Freiheit überragt jedes Gesetz. Sie muß aber von Menschen im Respekt vor der eigenen Unergründlichkeit klug und beherzt gelebt werden. Von der konkreten Erfahrung ausgehend, läßt sich das sinnlich-geistig erlebte Sein-zur-Welt als Praxis der Freiheit verständlich machen.¹ Eine erste Möglichkeit, dem Thema näherzukommen, bestünde darin, alles, was nicht Freiheit ist, aufzuweisen und jeglicher Unfreiheit ein Nein

¹ Wir folgen mit dieser Einstellung zunächst Schopenhauers Kritik an Kants zweideutiger, transzendental und empirisch-praktisch oszillierender Freiheitslehre. Kant selbst räumt ein, »die Frage wegen der transzendentalen Freiheit« könne »als ganz gleichgültig beiseite« gesetzt werden, »wenn es um das Praktische« zu tun sei (KrV B 831). Als Beispiel für Kants anthropologische Freiheitslehre vgl. schon die nachgelassene Bemerkung »Von der Freyheit« (AA, Bd. XX, Berlin 1942, 91–94). Noch in der Spätschrift »Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« (1793) argumentiert Kant außer transzendentalphilosophisch auch anthropologisch und plädiert geradezu pragmatisch für eine experimentierende Praxis, die jedem Individuum das risikoreiche Recht einräumt, »eigene Versuche« (B 292) machen zu dürfen. Schopenhauer, der bereits in seinem Hauptwerk »Die Welt als Wille und Vorstellung« (1819) Abstand davon nimmt, ein allgemeines Moralprinzip aufzustellen, zur Tugend anzuleiten oder nach einem Gesetz für die Freiheit zu suchen (Buch IV, § 53), führt in seiner »Preisschrift über die Freiheit des Willens« (1839), dem *liberum arbitrium indifferentiae* absagend, mit einer affektischen Konzeption des Willens nahe an die moderne anthropologische Realistik mit ihrer dynamischen Konzeption von Identität heran, leitet aber schließlich, an Kants Dichotomie von Erscheinung und Ding an sich festhaltend, auf eine mystische Negativität hinaus.

entgegenzuschleudern. Die mystische *via negationis* zu beschreiten und ein konsequentes Bewußtsein der durchgängigen Nichtidentität zu errichten, mag zunächst angezeigt erscheinen. Es wäre jedoch selbst ein Zeichen der Unfreiheit, bei der Einsicht in die mißliche Gesamtverfassung der Dinge stehenbleiben zu wollen, wird doch, um Unfreiheit als solche identifizieren und negieren zu können, immer schon vorausgesetzt, was Freiheit sei. Adorno beispielsweise, der die Negative Dialektik übt, konzipiert die Freiheit als ein Werdendes und ruft den leidenden Menschen zur Entwicklung einer gesellschaftlich verändernden Praxis auf. Die Möglichkeit einer realen Verbesserung scheint dank der vorausweisenden Kraft der Kunst gegeben; insbesondere von der musikalischen Pflicht zur Freiheit ist die Rede, weil die Musik der subjektiven Bereitschaft zur Anpassung an das schlecht Bestehende absagen, gegen Unterdrückung und Gewalt aufschreien und überdies eine Spur von Versöhnung hörbar machen könne.²

Die Reflexion der Erfahrung läßt bewußt werden, daß das menschliche Dasein sich in einer eigentümlichen Offenheit vollzieht und sich insgesamt als Praxis der Freiheit zeigt: Es enthält eine unabsehbare Fülle von Möglichkeiten und verläuft in keinen festen Bahnen. Den nicht beanspruchten Überschuß menschlicher Lebensmöglichkeiten artikuliert insbesondere die Kunst. Auch die Theorie bildet ein Moment des Freiheitsgeschehens; sie bietet die Möglichkeit des Abstandnehmens, um aus der Distanz sich selbst Rechenschaft zu geben. Als Vollzug von Freiheit kann diese Rechenschaft weder Verrechnung noch fixierende Ausrichtung sein; sie erbringt aber eine relative Loslösung aus dem Gesichtskreis, worin wir üblicherweise agieren. Konträr zu den Idealisten Fichte und Hegel ist Denken statt als Hervorbringen von Wirklichkeit lediglich als menschliche Möglichkeit zum Zusammenfassen und Verstehen der Erfahrung anzusetzen. Die nachidealistische Rede von der Freiheit wird demgemäß aus der anschaulichen Auffassung der Welt stammen müssen. Im Zeitalter der abgespaltenen und zergliedernden Wissenschaften, in dem das Interesse an einer Kunst des Lebens völlig aus dem Blickfeld zu verschwinden droht, scheint es unerläßlich, der Freiheit konkret-empirisch nachzuspüren, um sie in ihrer ambivalenten Wirklichkeit als Chance und als Risiko annehmen zu können.

Denn so viel steht fest: Eine Zumutung bleibt die Freiheit allemal; man kann sie auch ablehnen und an ihrer Stelle Zwang, Dressur und Funktion bevorzugen. Die Tendenz und auch das Vermögen zur Substitution der Freiheit wachsen zweifellos an. Antihumanistische Technokraten und Systemtheoretiker wollen jegliches Reden vom Menschen und von seiner Freiheit als antiquiert und überflüssig abtun. Das einzige, was zähle, sei die

² T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, 1966 (Gesammelte Schriften, Bd. 6, Frankfurt am Main 1973); *ders.*, *Philosophie der neuen Musik*, 1949 (GS, Bd. 12, 1975); *ders.*, *Musikalische Schriften I–III* (GS, Bd. 16, 1977).

Idee einer funktionierenden Menschheit.³ Solchem Denken erscheint der Humanismus lediglich als Rechtfertigung für Funktionskontrollen. Funktion und Funktionskontrolle aber, behaupten die praktischen und theoretischen Antihumanisten, ließen sich auf ihrer *via moderna* weit besser erreichen.

Der Liquidierung des Menschlichen wird, sofern überhaupt gewünscht, nur zu entkommen sein, wenn der Verrechnung des Menschen in einem totalen System Einhalt geboten werden kann. Die Verteidigung des spezifisch Menschlichen ist jedoch schwierig geworden. Wir können uns philosophisch nicht mehr absolut absichern. Vor dem Streben nach Gottgleichheit und Vollkommenheit hat der unvollkommene Mensch sich zu hüten und sein menschliches Leben – auch mit der Negativität, die es durchherrscht – über alle Verkürzungen und totalitäre Zugriffe zu stellen. Metaphysik und Geschichte fallen als absolute Sinnhorizonte nunmehr aus. Die Erfahrung lehrt, daß Geschichte als metaphysisch konzipierter Weg totaler Befreiung ein Irrweg ist; wir gelangen so nicht zur Freiheit, sondern zur Verstümmelung und Zerstörung des Menschlichen. Im Gegensatz zu den totalitären Verstiegheiten ist ästhetisch-ethisches Auswählen, Formen und Werten zu bejahen als eine angemessene Verständigung der Menschen über das Verlangen nach einem guten Leben hier und jetzt.

Die Menschlichkeit des Menschen und darüber hinaus möglicherweise das Fortbestehen des Lebens auf der Erde stehen gleichermaßen auf dem Spiel, seit die Griechen entdeckt haben, daß die menschliche Rationalität sich systematisieren und zur Grundlage einer autonomen Daseinsbewältigung machen läßt. Daher war die Macht des Menschen, von sich aus zu Gesetzmäßigkeiten der Welt und seiner selbst Zugang zu finden, seit Anbeginn an ein philosophisches Nachdenken über die Bedeutung dieses zentralen menschlichen Vermögens gebunden. Der Reflexion entsprangen Kritik und Besinnung. Die Philosophie erblickte die Bedeutung rationaler Wissenschaft und Technik in der Freiheit des Menschen. Die höchste und letzte Bestimmung schien dank der Verbindung von wissenschaftlich-technischer Rationalität und theologischer Metaphysik absolut abgesichert; der Sinn des Seins im ganzen war, beruhend auf Rationalität und Produktivität, als Teleologie begriffen. Aufgrund einer durchgängigen und vorherrschenden Rationalität – so das Gesetz, nach dem wir angetreten – konnte in unaufhaltsamer Produktivität schließlich eine Vollendung erreicht werden, die dem Ganzen des Seins von Anfang an als Ziel gesetzt schien. Die Spanne bis dahin, der Weg zum Ziel, die Geschichte, galt als die zielverhaftete lineare Bewegung der stetigen Mehrung des Wissens und Könnens bis hin zur völligen Aneignung der Welt, zur Behebung jeglicher Fremdheit, ja zum Ausgleich mit dem göttlichen Grund des Alls.

³ M. Foucault, *Von der Subversion des Wissens*, dt. v. W. Seitter, München 1974 (Reihe Hanser, 150), 29 f.

Nach der weitesten Entfaltung dieser Zusammenhänge in der Metaphysik des deutschen Idealismus haben wir jedoch einsehen müssen, daß diese Absicherung rein spekulativ war und in ihren Folgen trügerisch und äußerst bedrohlich geworden ist. Inzwischen hat die herkömmliche Form der Selbstbestimmung und Weltzuwendung, philosophisch gesehen, ihre Verbindlichkeit eingebüßt. An die Stelle der idealistischen Konzeption einer Vollendung, die allerdings in einflußreicher Weise vom Marxismus fortgeführt wird, sind Leere und Sinnlosigkeit getreten: Wir wissen nicht mehr, was Philosophie und Wissenschaft leisten können und leisten sollen; die Kunst ist uns zur großen Befremdung geworden; und über die Bedeutung der Religion, sofern sie mit Philosophie und Wissenschaft verbunden war, sind wir auch im Zweifel. Man kann diesen Vorgang der Entwertung als Nihilismus bezeichnen. Der Verlust einer angenommenen absoluten Sicherheit lähmt zweifellos, aber die Enttäuschung erweist sich anderseits als Befreiung. Die gesamte Neuzeit strebt nach einem Menschsein in Freiheit: einer Aufwertung der Individualität und der sinnlich-emotionalen Rezeptivität, um endlich, unter Verzicht auf die Teleologie der rationalen Produktivität, die Basis einer universalen Solidarisierung zu gewinnen. Das menschliche Leben als ganzheitlichen lebendigen Vollzug vor allen Verkürzungen und ungerechtfertigten Fixierungen zu schützen, dies bleibt der Philosophie aufgegeben als einer Instanz, die nach dem Ganzen fragt, sich um die Wahrung des Gesamt menschlichen sorgt und – kritisch im Wissen Differenzen nachweist. Das wissenschaftliche Wissen, nicht das Ziel, aber eine wesentliche Äußerung und hervorragende Möglichkeit des Menschen, ist nur *eine* Form des Wissens, das Wissen nämlich von allgemeinen Bedingungen, von Gesetzen in der Welt und im menschlichen Leben; aber das Allgemeine ist nicht das Ganze und schon gar nicht das schlechthin Höhere, wie die Metaphysik seit Platon behauptet. Das Gesetz bildet nur die Grenze der eigentlich menschlichen Entfaltung in Freiheit.

Ein berühmtes Bild einer freien menschlichen Gemeinschaft entwirft im 16. Jahrhundert François Rabelais in »*Gargantua et Pantagruel*«. Die satirisch-sarkastische Pentalogie, die ganz auf das befreiende Lachen setzt (*le rire est le propre de l'homme*⁴), entwirft die Utopie von Thélème. Gemäß der einzigen Regel *Fay ce que voudras*⁵ kann sich in Thélème jeder unbeschränkt entfalten. Die Maxime, »Tu, was du willst« vermag jedoch als Ausdruck wirklicher Freiheit nicht zu bestehen; das Miteinandersein der Menschen macht einen radikal individualistischen Eudaimonismus unmöglich. In der idealen Fiktion von Thélème beruht denn auch die Harmonie der Einzelwillen in der Beschränkung auf eine kleine Elite und wird von jedem einzelnen mit dem

⁴ I, Prolog.

⁵ I, Kap. 57; E. Köhler, Die Abtei Thélème und die Einheit des Rabelais'schen Werkes, in: A. Buck (Hrsg.), Rabelais, Darmstadt 1973 (Wege der Forschung, 284), 296–314.

Verzicht auf Liebe erkaufte. Die Gesamtgesellschaft bringt dagegen Institutionen hervor, und die Liebe hebt den Egalitarismus auf. Die libertinistische Devise wird von Rabelais selbst überboten: Der Schlüssel zur Praxis der Freiheit scheint gefunden, sobald wir die dionysische Fähigkeit erlangen, selbst die Interpreten unserer Unternehmungen zu sein. *Soyez vous-mêmes interpretes de votre entreprise*⁶ lautet der realistische, weit eher zu Sinn und Freiheit führende Appell.

Gegenüber den Axiomen und Postulaten der überlieferten Metaphysik tritt seit der Renaissance alle anthropologische Philosophie als gesteigerte Freiheitslehre auf; sie lehrt die Befreiung von dem Vorrang des Ideellen und sucht zu einem reelleren Wirklichkeitsbegriff vorzustoßen.⁷ Philosophie bleibt bis in die Gegenwart, wie Hegel formuliert, die Wissenschaft der Freiheit; aber sie begreift Freiheit nicht schon als Bei-sich-sein der Vernunft. Als höchste Möglichkeit der Freiheit erweist sich schließlich das In-Beziehung-Stehen, Beieinander- und Füreinandersein.⁸ Ihr Sinn scheint primär in der gegenseitig zugestandenen und ermöglichten Vermeinigung der Welt und in dem darauf aufbauenden zwischenmenschlichen Austausch zu bestehen. Die Fülle der individuellen Bedeutsamkeit der Welt bleibt zu respektieren.⁹

Wie in dieser zentralen philosophischen Aufgabe einer erweiterten Freiheitskonzeption viel getroffen und zugleich viel verfehlt werden kann, lehrt deutlich das Schaffen Herbert Marcuses. Marcuse will Produktivität und Transzendenz ohne Beantwortung der Frage nach dem Wofür und Wozu als Wesensbestimmung der Freiheit nicht länger gelten lassen, und die Dynamik des ununterbrochenen Hinausgehens über jeglichen erreichten Zustand wird ihm als Definition des Menschen fraglich. Er glaubt vielmehr, auf neue Möglichkeiten menschlicher Freiheit rechnen zu dürfen: Der befreite Mensch wäre demnach ein Mensch mit einer anderen Sensibilität und einem anderen Bewußtsein; ein neues, dem Lustprinzip angenähertes Realitätsprinzip

⁶ V, Kap. 47; vgl. P. Nykrog, Thélème, Panurge et la Dive Bouteille, in: a. a. O. [Anm. 5] 411–427; F. M. Weinberg, The Wine and the Will, Rabelais's Bacchic Christianity, Detroit Mich. 1972.

⁷ H. P. Balmer, Produktivität und Rezeptivität, in: Von der Notwendigkeit der Philosophie in der Gegenwart, Festschrift für Karl Ulmer, hrsg. v. H. Kohlenberger/W. Lütterfelds, Wien/München 1976, 77–101; ders., Metaphysik und Anthropologie, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 28 (1981); zur Vorbereitung des neuzeitlichen Freiheitskonzepts in der mittelalterlichen Franziskanerschule von Bonaventura bis Duns Scotus vgl. C. Bérubé, La Connaissance de l'Individuel au Moyen Age, Montréal/Paris 1964; E. Stadter, Psychologie und Metaphysik der menschlichen Freiheit, München/Paderborn/Wien 1971; H. Arendt, Vom Leben des Geistes, Bd. II: Das Wollen, München/Zürich 1979.

⁸ Für anthropologisch-theologische Ansätze zu einem relationalen Freiheitskonzept vgl. A. Halder, Teleologie und Versöhnung, in: Philosophisches Jahrbuch 84 (1977), 55–71.

⁹ K. Ulmer, Philosophie der modernen Lebenswelt, Tübingen 1972, 446–460.

brächte ein ästhetisch-erotisches Ethos in Geltung, das »auf Freiheit als einer Notwendigkeit«¹⁰ bestehen würde. Mit dieser neuerlichen Identifizierung von Freiheit und Notwendigkeit ist jedoch nicht bloß, wie Marcuse selbst bemerkt, die »Sprache der Albigenser«¹¹ wiederbelebt. Außer der Sprache wird in seiner Freiheitslehre auch die Sache der Mystik virulent und geht – wie schon in der mittelalterlichen Ketzerei des »freien Geistes«¹² – eine paradoxe Synthese mit aufklärerischen Tendenzen ein.

Die Sache der Mystik ist eine äußerste Erfahrung: die Erfahrung absoluter Identität. Inwendig erleben die Mystiker, wie sämtliche Gegensätze in dem All-Einen zusammenfallen. »Wer Freiheit liebt, liebt Gott«,¹³ glauben sie aus Erfahrung sagen zu können. Aber diese mystische Freiheit ist, seit sie bei Plotin¹⁴ reflektiert einsetzt, an eine große Loslösung gebunden, die, spiritualistisch-theologisch statt anthropologisch-praktisch begründet, alltäglich nicht realisierbar ist. Im Preisgeben aller Eigenschaft und in interesselosem Wohlgefallen will der Mystiker alle Dinge haben, als hätte er sie nicht. Der wahre Eintritt in die Freiheit, so lehrt genuin mystisch auch Schopenhauer,¹⁵ bildet die Selbstaufgabe des Willens. In der *unio mystica* wird das »beständige Drängen und Treiben ohne Ziel und ohne Rast«, als welches hier die Welt erlebt wird, endlich überwunden; die Erlösung erscheint als »Übergang in das leere Nichts«¹⁶, das jedoch seinerseits das Empirisch-Positive zu nichten imstande ist. Freiheit als Mysterium besagt ein Offensein für eine Erfüllung, die von der Erfahrung her nur als Negation alles Bekannten zu fassen ist. Die Mystiker sehen die Freiheit als den tiefsten Sinn von Erfahrung überhaupt: Wer wirklich Erfahrung mache – handeln, um an dem, was wir tun, zu erkennen, wer wir sind –, der finde zuletzt das Absolute und fühle sich identisch mit ihm. Dieser kontemplativen Lebenshaltung stellt sich jedoch die widrige Erfahrung des Bösen entgegen. Für die mystischen Philosophen von Plotin bis Schelling wird die Obsession des Bösen zum

¹⁰ H. Marcuse, Versuch über die Befreiung, Frankfurt am Main 1969 (edition suhrkamp, 329), 49.

¹¹ Ebd. 41.

¹² Näheres zur *secta spiritus libertatis* mit ihren Beziehungen zu Albigensern, Beginen und Begarden, der Parallelisierung mit der franziskanischen Spiritualität sowie der Verknüpfung von Mystik und aufklärerischem Averroismus bei H. Grundmann, Ausgewählte Aufsätze, Teil 1: Religiöse Bewegungen, Stuttgart 1976, insbes. 90 f., 269–277.

¹³ Angelus Silesius (d. i. J. Scheffler), Cherubinischer Wandersmann, hrsg. v. G. Ellinger, Halle a. S. 1895, II, 27, S. 43; zur mystischen Freiheitserfahrung vgl. P. Agaësse, Liberté, Expérience des mystiques, in: Dictionnaire de spiritualité, hrsg. v. M. Viller u. a., Bd. IX, Paris 1976, Sp. 824–838.

¹⁴ E. Benz, Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik, Stuttgart 1932, 293–298; H. J. Krämer, Der Ursprung der Geistmetaphysik, Amsterdam 1964.

¹⁵ A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, 1819, Buch IV, § 70.

¹⁶ Ebd. § 71.

Angelpunkt der Wirklichkeitsergründung. Der Drang nach vollkommener Freiheit läßt in allem nicht Vollendeten eine Verbindung zum Bösen und eine Gefahr erkennen.¹⁷ Die mystische Lösung und Bindung lassen trotzdem die Frage nach der Freiheit in ein helles Licht treten: Wie ist im letzten die Wirklichkeit: unverbrüchlich, gut, erfüllend oder aber trügerisch, verderblich, absurd? Es bleibt in diesem Zusammenhang bemerkenswert, daß nicht nur bei Marcuse, sondern auch bei den anderen einflußreichen neomarxistischen Praxisdenkern – Adorno, Horkheimer, Fromm und Bloch – aufgrund eines mystischen Kerns das Ringen um die Freiheit und das Problem des Bösen auffallend im Zentrum ihrer oftmals glühenden Werke stehen.

Wie aber, um von dem mystischen Überschwang abzulassen, vollzöge sich konkret Freiheit? – Menschliches Leben hier und jetzt spielt sich letztlich im einzelnen ab, jeder bildet den Schauplatz eines eigenen Dramas; der individuelle Mensch, der in der Welt eigene Erfahrungen macht und sich mit anderen darüber verständigt, steht im Mittelpunkt. Jeglicher Sinn konstituiert sich aus realer Begegnung. Die Basis menschlicher Erfahrung liegt in der Sinnlichkeit. Sie ist die ursprüngliche Weise der Verbundenheit mit der Welt; in ihr liegt der Ansatz zu einem erfüllten Leben. Sinnlich wird Sinn erlebt.¹⁸ Sinnvoll leben bedeutet mehr als bloß dasein oder funktionieren nach vorgegebenen Zwecken. Durch die Sinne, die uns die Welt eröffnen und uns gleich-ursprünglich die Möglichkeit geben, uns gegenüber der Welt zu verschließen, gewinnen wir ein eigenes Bild der Welt. In uns entsteht Leben, das uns bewegt und allen nachgeordneten Leistungen als Quelle dient: die Phantasie. In ihr kündigen sich Impulse an, die spontan nach Ausdruck verlangen und uns, über alles Ausführen von Plänen hinaus, zum Spiel finden und Neues wagen lassen. Aufgrund der Differenziertheit unserer Sinne ist uns die Welt immer schon in einer bestimmten Typik erschlossen. Schon die verschiedenen Sinne geben eine erste Aufschlüsselung der sinnlichen Wahrnehmung insgesamt. Der Mensch, läßt sich sagen, ist genuin Weltverstehen; er versteht das All als seine Welt. Alles hält sich ursprünglich in einem Umkreis menschlicher Dinge. Die Dinge sind nicht durch uns konstituiert oder um unserer Willen da, aber sie sind uns verstehbar, weil wir dazu gehören. Fassen wir mit Merleau-Ponty¹⁹ den Sinn phänomenologisch

¹⁷ Das lehrreichste Beispiel nach Kant, »Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« (1793), liefert hierzu Schellings Schrift »Über das Wesen der menschlichen Freiheit« (1809).

¹⁸ Die konkret-sinnliche Basis von Sinn und Freiheit tritt von Feuerbach über Nietzsche bis Merleau-Ponty zusehends offener zutage. Als Entwurf einer Anthropologie der Sinnlichkeit vgl. auch H. Burkhardt, *Die unverstandene Sinnlichkeit*, Wiesbaden 1973.

¹⁹ Das Hauptwerk von Maurice Merleau-Ponty, die »Phänomenologie der Wahrnehmung« (Berlin 1966), klingt aus mit Reflexionen zum Problem der Freiheit (§§ 26–36). Den transzendentalen Idealismus der Husserlschen Phänomenologie, ihre Teleologie und die Überbetonung der Produktivität vermeidend, entwickelt Merleau-Ponty

aus der realen Erfahrung, so kommen wir auf Freiheit als eine irreduzible Vieldeutigkeit der Welt. In dem Maß, in dem es gelingt, uns konkret auf die Wirklichkeit zu beziehen und jeweils individuell uns mit ihr zu verschränken, steigt die Freiheit. Solange der *homo spectator* bloß betrachtet und analysiert, erscheint die Wirklichkeit als Inbegriff von Gegenständen, auf die der Mensch intentional ausgerichtet ist; die Welt der Wissenschaft und Technik, des Habens, der Verwaltung und der Macht entsteht. Die Wirklichkeit ist aber für den Menschen vielmehr der Aufruf, zu leben und zu sterben. Der Mensch lebt als *homo particeps*; er hat am Unergründlichen teil.²⁰ In der Beziehung unseres ganzen Wesens zur Welt werden wir unserer Freiheit inne. Wir entschließen uns zu dem, was wir wollen können. Zwischen Willkür und Notwendigkeit verwirklicht sich durch die Lebendigkeit unseres Menschseins Neues.

Alles übergreifend und befragend, können wir frei werden für das spezifisch Menschliche: den Blick, das Wort, die Berührung von Mensch zu Mensch; den Umgang mit uns selbst; die Hinwendung zur ursprünglichen Natur und vielleicht sogar zu einem letzten Unbegreiflichen, Freundlichen, Rettenden. Die Religion bildet, vom Gesamtverlauf des Lebens her gesehen, der auch den Tod noch fragend übergreift, durchaus keinen Gegensatz zum Leben, sondern ein anschließendes menschliches Phänomen: Religion drückt ein Grundverlangen aus, das die ganze Bewegung des Lebens durchherrscht. Das Über-sich-hinaus-Denken, dem Menschen wesentlich zugehörig, ist keineswegs, wie Feuerbach²¹ meinte, durch Politik allein zu erfüllen. Neben dem berechtigten Verlangen, von einer lebensverkürzenden, ängstigenden und verneinenden Moral freizukommen und die institutionalisierte Religion insoweit mit allen Mitteln zu kritisieren, lebt in uns die Sehnsucht nach einem ganz Anderen, das alles Menschliche in Ewigkeit und Unschuld zu bestätigen vermag. Die Gefahr, unsere Freiheit, unsere Liebesmöglichkeit und unseren Frieden irgendeiner Herrschaft preiszugeben, ist leichter zu bannen, wenn wir uns von einer Macht umgriffen wissen dürfen, die als Liebe jede

eine konsequente Philosophie der Endlichkeit und der konkreten Freiheit. Vgl. X. Tilliet/A. Métraux, Maurice Merleau-Ponty: Das Problem des Sinnes, in: J. Speck (Hrsg.), Grundprobleme der großen Philosophen, Philosophie der Gegenwart II, Göttingen 1973 (Uni-Taschenbücher, 183), 181–229; W. Müller, Etre-au-monde, Grundlinien einer philosophischen Anthropologie bei Maurice Merleau-Ponty, Bonn 1975.

²⁰ G. Marcel, Tragische Weisheit, Wien 1974, 222; zur Beziehung zwischen Endlichkeit und Freiheit vgl. ebd. 10. Dieses christlich-inkarnatorische Freiheitskonzept berührt sich nicht nur mit demjenigen Merleau-Pontys, sondern ebenso mit den ateleologischen Darlegungen in Martin Bubers Hauptwerk »Ich und Du« (Werke, Bd. I, München/Heidelberg 1962, 116–119).

²¹ »Die Religion der Zukunft ist die Politik.« L. Feuerbach, Notwendigkeit einer Veränderung (1842), in: C. Ascheri, Feuerbachs Bruch mit der Spekulation, Frankfurt/Wien 1969, 159.

Herrschaft durchbricht und zugleich unsere Verlorenheit aufhebt. Wird der Mensch als Öffnung auf alle Möglichkeiten hin religiös ernst genommen, so ist er befähigt, das Leben in seiner ganzen Fülle zu erfahren.²²

Der Mensch ist der *homo absconditus*²³: ungesichert, sich selbst nicht restlos einsichtig und verfügbar, offen in die Zukunft hinein, befähigt immerhin, sich mehr oder minder zu verwirklichen und die anderen zu fördern. Durch Wissenschaft und Technik, wie gigantisch entwickelt auch immer, kann die Freiheit im günstigsten Fall unterstützt, niemals aber ersetzt werden. Menschlichkeit erfüllt sich in der Dynamik von Begegnung, Erleben und der daraus erwachsenden, an nichts Außermenschliches abzutretenden Bereitschaft, Verantwortung zu übernehmen. Die Freiheit und die daraus entspringende Verantwortung mögen uns Angst machen, allerdings nur dann so total, wenn wir sie – mit Kierkegaard, Heidegger oder Sartre – überzeichnen. Es ist jedoch ratsam, real und konkret zu bleiben. Zweifellos haben wir neuen Gestaltungsversuchen gegenüber eine bislang ungewohnte Freiheit erreicht. Aber wenn wir auch nicht mit Kant und dem deutschen Idealismus auf eine Identität von Freiheit und Vernunft und eine totale Versöhnung von Freiheit und Notwendigkeit setzen können, braucht uns Freiheit dennoch nicht zum Schrecken zu werden. Das Gefühl der einstigen Geborgenheit in Kosmos, Polis und Vernunft ist zwar entkräftet, trotzdem sind aber nicht alle Bindungen fortgefallen. Es brauchen nicht Willkür, Zwang, Sklaverei und Terror Platz zu greifen, wenn es uns nur gelingt, in individueller Entfaltung und solidarischer Versöhnung wahrhaft frei zu sein. Wir Menschen bewegen uns nicht schlechthin im Vakuum, sondern stehen immerzu in konkreten Bezügen einer individuellen und sozialen Praxis. Wenn wir von der Praxis ausgehen, gibt es durchaus die Erfahrung von Sinn und Erfüllung, ereignet sich Identifizierung, gelingt die Wahrnehmung von Aufgaben und von Verantwortung. Um Verantwortung und Sinn aber geht es uns im Vollzug von Freiheit. Die Freiheit jedoch hat Grenzen sowohl in unserem individuell-beschränkten Wollen als auch in der unumgänglichen Rücksicht auf die anderen. Praxis ist das Wort für eine Welt, die uns nur bedeutsam ist, insofern sie uns etwas angeht; und sie geht uns insoweit etwas an, als uns an Lebendigkeit und Offenbleiben liegt. Die Dinge der Welt werden als Bedingungen konkreter Freiheit zu menschlichen Dingen, zu dem, was die jeweilige Freiheit möglich macht. Die Reflexion über die Praxis der Freiheit gerät zu einer Philosophie der menschlichen Dinge.²⁴

²² J. Möller, Die Chance des Menschen – Gott genannt, Zürich/Einsiedeln/Köln 1975; ders., Menschsein: ein Prozeß, Düsseldorf 1979.

²³ H. Plessner, *Homo absconditus*, in: ders., Die Frage nach der *Conditio humana*, Frankfurt am Main 1976 (Suhrkamp Taschenbuch, 361), 138–150.

²⁴ H. P. Balmer, Philosophie der menschlichen Dinge, Die europäische Moralistik, Bern/München 1981.

Da jeder einzelne seine eigene Praxis übt, bildet die erste Voraussetzung der Freiheit der Wille zur Selbstverantwortlichkeit. Dagegen wäre die Annahme eines schlechthin freien Willens abzulehnen: Nicht jedem Menschen steht jegliche Menschenmöglichkeit offen; und es gibt keine durchwegs gleichgearteten Menschen, die in ihren jeweiligen Verwirklichungsgraden einem allgemein aufweisbaren System von Daseinszwecken verantwortlich wären. Wir alle sind individuell besondere Wesen, und zur Freiheit führt nur die Frage nach dem Wozu, nicht die nach dem Warum unseres jeweiligen So-und-nicht-anders-Seins. Wir müssen nicht ein Ideal erfüllen oder einen Zweck erreichen. Ein jeder darf zu sich ja sagen und mit den besonderen Talenten wuchern, die gerade ihm zur Verfügung stehen. Da sich die individuelle Verpflichtung durch konkrete Inhalte und Umstände der Erfahrung begründet, kann sich die Praxis der Freiheit durchwegs auf ein lediglich bedingt Verbindliches beziehen. Wir sind nicht in der Lage, eine nach keiner Seite beeinflusste Willensentscheidung zu fällen. Da den Äußerungen des Wollens die Affekte und Leidenschaften beizuzählen sind, ist der Wille vor allem Reaktion auf die Wirksamkeit anderer Dinge. Die Einstellung des einzelnen erfolgt jedoch nicht mechanisch, sondern nach Maßgabe der speziell und individuell bestimmten Beschaffenheit seines Charakters; auf ein und denselben Reiz reagieren verschiedene Menschen unterschiedlich. Die Annahme eines allgemeinen, völlig unbestimmten Wollens fällt dahin. Der Mensch ist keine *tabula rasa*, sondern von Anfang an durch Neigungen orientiert. Durch das, was wir tun, erfahren wir, wer wir sind. Der höchste Ausdruck der Freiheit, hat Nietzsche aufgewiesen, liegt weder im »Du sollst« noch auch im »Ich will«, sondern allein im schlichten »Ich bin«.²⁵ Nicht nur die Belastung durch auferlegte Normen, auch der Zwang, selbst ein Gesetz zu schaffen, würde schließlich in Vergessen, Spiel und Unschuld verschwinden. An dieser Utopie ist wohl nicht festzuhalten; schon das Wort Meister Eckharts, das Nietzsche in diesem Zusammenhang anführt, von dem »aus sich rollenden Rad«²⁶ deutet abermals auf mystische Gottgleichheit hin.

Als Weg realer Befreiung jedoch entwirft Nietzsche das Konzept einer Bildung, die, im Gegensatz zu der idealistisch-moralischen Verengung, alle Bereiche des Lebens auf jeweils gesonderten Zugängen zu eröffnen vermag. Es ist hierbei auf die »plastische Kraft« zu setzen. Das Vermögen, »aus sich heraus eigenartig zu wachsen« hängt an dem Verlangen, »selbst etwas zu erfahren und ein zusammenhängend lebendiges System von eigenen Erfahrungen in sich wachsen zu fühlen«. Es gelingt dem einzelnen, das

²⁵ F. Nietzsche, Also sprach Zarathustra, I, Von den drei Verwandlungen; ders., Nachlaßfragment (»Der Wille zur Macht«, Ziff. 940); K. Löwith, Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen, Stuttgart 1956, 31–112.

²⁶ F. Nietzsche, Also sprach Zarathustra, I, Von den drei Verwandlungen, Vom Wege des Schaffenden; R. Otto, West-östliche Mystik, München 1971, 196.

»Chaos in sich« zu organisieren, sowie er sich »auf seine echten Bedürfnisse besinnt«²⁷. Alle diese Faktoren – Bedürfnis, Erfahrung und Wachstum – behalten ihre Bedeutung für die Bildung eines Menschseins in Freiheit: In der geglückten Organisation im Umgang mit uns selbst zeigt sich die erreichte Selbstverantwortlichkeit; die hohe Freiheit einzelner führt aber weiter zu gesteigerter Kommunikation, Toleranz, Solidarität und Lebensfreude.²⁸

Bildet Freiheit den Inbegriff der Praxis, so Wahrheit ihr Unterpfand und Liebe ihre Vollendung. Dieser Zusammenhang sei zum Abschluß dieser Bemerkungen und Reflexionen zur Praxis der Freiheit noch einmal aufgegriffen. – Die Chance, statt destruktiver Aggression und isolierendem Narzißmus zu verfallen, einander lieben zu lernen, steht bei den einzelnen in ihren realen Gedanken und Empfindungen. Aufrichtigkeit und Lebensfülle lassen sich keineswegs von der Vernunft und einer rational-moralischen Lebensführung allein erreichen. Es ist dazu erforderlich, sich naturalistisch an den Basiskräften des Menschen zu orientieren. In einer offeneren Verschränkung mit der affektischen Grundstruktur, die uns die unlösbare Überkreuzung von Ich und Wir schon vorbewußt empfinden läßt, liegen die eigentlichen Chancen des Menschlichen.²⁹ Der Intellekt für sich bleibt kalt und unfruchtbar, er verfängt sich in seinen eigenen Widersprüchen, wenn er verleugnen oder vergessen will, daß er aus den Sinnen stammt und in ihren Diensten oder doch in Wechselwirkung mit ihnen steht.

Die Wahrheit des Affekts als Bedingung konkreter Freiheit veranschaulicht sich insbesondere in der Musik. Wir können in der Musik die Sehnsucht nach der Freiheit durchklingen hören und die Freiheit als eine Wiederannäherung an die Natur verstehen lernen. Affekte und Leidenschaften, die Sprache der Natur in uns, werden im Gesang unmittelbar vernehmlich. Es ist, so gesehen, Ausdruck einer Sehnsucht nach Freiheit, wenn Nietzsche zu Ende von »Also sprach Zarathustra« gleich Orpheus ausruft: »Singe, sprich nicht mehr!«³⁰ Die Sehnsucht nach Gesang bleibt indessen unerfüllt. »Das Siegel der erreichten Freiheit – sich nicht mehr vor sich selber schämen«³¹ kann der Menschlichkeit

²⁷ F. Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen*, Zweites Stück, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, insbes. Ziff. 10.

²⁸ Näheres in: H. P. Balmer, *Freiheit statt Teleologie*, Ein Grundgedanke von Nietzsche, Freiburg/München 1977.

²⁹ Äußerst scharfsinnig sind diese Zusammenhänge bereits im 17. Jahrhundert von dem französischen Moralisten François de La Rochefoucauld aufgedeckt worden; vgl. dazu H. P. Balmer, *Philosophie der menschlichen Dinge*, a. a. O., 87–94; Weiterhin J. Simon, *Wahrheit als Freiheit*, Berlin/New York 1978, 360–366: Konkrete Freiheit und die Wahrheit des Affekts; zur System- und Teleologie-sprengenden Wahrheit des Emotionalen ebd. 378 f.

³⁰ F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, III, Die sieben Siegel, Ziff. 7; vgl. ders., *Die Geburt der Tragödie*, Versuch einer Selbstkritik, Ziff. 3: »Sie hätte singen sollen, diese »neue Seele«.

³¹ Ders., *Die fröhliche Wissenschaft*, Drittes Buch, Ziff. 275.

so lange nicht aufgeprägt werden, als Scham das Singen verhindert. Daß wir uns unserer unmittelbaren Empfindungen schämen müssen, hat freilich seinen Grund im Fehlen eines fruchtbaren »Kultus der Leidenschaften«. Vielleicht brächte in der Tat die Umwandlung der »Leidenschaften der Menschheit allesamt in Freundschaften« endlich umfängliche Freiheit und die Erlösung von aller Scham.³²

Inzwischen haben wir uns zu bescheiden. Das Wort eines jeden Menschen, sofern er in ein freies Verhältnis zu sich gekommen ist und seinen ursprünglichen Empfindungen treu bleibt, gilt im »Rat der Menschen über Irrtum und Wahrheit«³³. Die Freiheit bleibt an die Wirklichkeit des Menschlichen in seiner unabsehbaren Differenziertheit geknüpft: »Ich glaube«, ist Lichtenbergs Mutmaßung aufzugreifen, »der Mensch ist am Ende ein so freies Wesen, daß ihm das Recht zu sein, was er glaubt zu sein, nicht streitig gemacht werden kann«³⁴. In diesem konkreten Sinn darf Freiheit als »ein großer Gedanke«³⁵ gelten; der Ruf nach einer abstrakten Freiheit dagegen ohne Kultivierung des Individuell-Tatsächlichen ist als »eine falsche Hypothese« und »die bequemste Form, sich die Sache zu denken«,³⁶ zurückzu-

³² *Ders.*, *Menschliches, Allzumenschliches*, Zweiter Band, *Der Wanderer und sein Schatten*, Ziff. 37; vgl. *ders.*, *Also sprach Zarathustra*, I, Von den Freuden- und Leidenschaften. Nietzsches Projekt einer allgemeinen Steigerung des Lebens enthält orphisch-mystische Elemente: Orpheus hatte mit seinem Gesang die Furien bezwungen, Steine bewegt und Tiere zu Menschen gemacht. Zur Verwandtschaft der Orphik mit den Dionysos-Mysterien vgl. RGC³, Bd. IV, Sp. 1234, 1240; weiterhin V. I. Ivanov, *Ellinskaja Religija stradajuščego Boga* (Die hellenische Religion des leidenden Gottes), Moskau 1904. Der für Nietzsche charakteristische Übergang von anthropologischem Wirklichkeitssinn zu mystischer Überhöhung findet sich wieder im Spätwerk Rainer Maria Rilkes. In den »Duineser Elegien« wird ähnlich dezidiert wie schon bei Pindar (Isthm. 5, 14–16; Phyth. 3, 59 ff.) und Sophokles (fr. 590) entschieden: »... so weit sind wirs, / dieses ist unser, uns so zu berühren; stärker / stemmen die Götter uns an. Doch dies ist Sache der Götter« (2. El.). Der Wille zu sinnlich-freudiger Diesseitigkeit steigert sich bis zu dem Ausruf: »Hiersein ist herrlich« (7. El.). In einem Atemzug heißt es jedoch, kaum anders als bei Pascal: »... das eigene Herz übersteigt uns noch immer« (2. El.). In den »Sonetten an Orpheus« ist es das Dasein in orphisch-göttlichem Gesang, welches das Hiersein erfüllt, indem es – überschreitet (I, v); wohingegen die rational-technische Aneignung der Welt (I, xvi, xiii; II, x) »uns entstellt und schwächt« (I, xviii, xxiv). Schließlich greift eine Sehnsucht nach grundstürzender Verwandlung Platz, auf daß aus Leiden endlich Freude werde. »Und wenn dich das Irdische vergaß«, lautet die letzte Erwägung, »zu der stillen Erde sag: Ich rinne. / Zu dem raschen Wasser sprich: Ich bin« (II, xxix). Vgl. hierzu E. Heller, Rilke und Nietzsche, in: *ders.*, *Enterbter Geist*, Frankfurt am Main 1954; M. Fleischer, Nietzsche und Rilkes Duineser Elegien, Diss. Köln 1958; E. Heftrich, *Die Philosophie und Rilke*, Freiburg/München 1962 (Symposion, 9); H. Engelhardt, *Der Versuch, wirklich zu sein*, Zu Rilkes sachlichem Sagen, Frankfurt am Main 1973.

³³ G. C. Lichtenberg, *Sudelbücher*, B 316.

³⁴ Ebd. L 745.

³⁵ Ebd. J 261.

³⁶ Ebd. J 263.

weisen. Solange Freiheit als Verfassung der menschlichen Belange im Blick steht, bleibt jegliches Denken und Erkennen, bleibt alle Philosophie, Wahrheit und Aufklärung subsidiär. Umfängliche Entfaltung des Menschlichen und stetig sich erneuernde Versöhnung der Menschen untereinander sowie überhaupt die Aussöhnung mit unserem individuellen und sozialen Dasein in der Welt orientieren sich zweifellos an »richtigen Begriffen von unsern wesentlichen Bedürfnissen«³⁷. Aber Begriffe reichen nicht aus, verlässliche Humanität zu garantieren. Nur wenn wir von den Bedürfnissen an der Basis des Sinnenwesens Mensch ausgehen, können wir hoffen, daß »eine neue Welt von Liebe«³⁸ entsteht. Die Möglichkeit dazu liegt in unserer Freiheit. Ihr Bestand hängt davon ab, ob wir auch die Freiheit aller Mitmenschen anerkennen und fördern. »In der Liebe nur ist das Leben«, betont bereits Fichte, »ohne sie ist Tod und Vernichtung.«³⁹ Mehr als über das Sein zu spekulieren, werden wir alles daranzusetzen haben, daß es sich verwirklicht. Verwirklichen aber läßt sich kein Sein an sich, sondern – als Praxis der Freiheit – einzig die Liebe für uns.

³⁷ Ebd. J 231.

³⁸ Ebd. F 317.

³⁹ J. G. Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, Berlin 1800, 64.